



TITLE:

ベンヤミンにおける<理念>の存在

AUTHOR(S):

小林, 哲也

CITATION:

小林, 哲也. ベンヤミンにおける<理念>の存在. 文明構造論 : 京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野論集 2007, 3: 89-111

ISSUE DATE:

2007-09-05

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/89714>

RIGHT:

ベンヤミンにおける＜理念＞の存在

小林 哲也

序

本論は、ヴァルター・ベンヤミン（1892-1940）において＜理念＞がどのようなものとしてあったのかを特に彼の若い時期に焦点を当てて論ずる。ベンヤミンは青年運動に参加したのち、第一次大戦勃発を境に自らのうちに沈潜、その後大学講師の職を得ようと資格取得論文『ドイツ悲哀劇の根源』を 1925 年に書き上げているが、本稿では、その頃までのベンヤミンの思想を、彼が残した断片や今まであまり注目されていない青年運動期に焦点を当てつつ論じていく。ベンヤミンは＜理念＞を表象や観念ではなく、或る種の＜存在＞として捉えているが、＜理念＞がそのような存在として触知されるのは、彼に根ざした根源的な希求とでもいうべき力があってのことである。そのような希求はすでに若いベンヤミンを根底から動かしていたものと思われる。

1

ベンヤミンは 1892 年、ユダヤ系のドイツ人としてベルリンに生まれた。1904 年から 2 年間ハウビンダ田園教育舎という学校に寄宿していたが、そこで教師をしていたグスタフ・ヴィネケン(1875-1964)に出会い大きな感銘を受けている。ヴィネケン は 1910 年以降教育改革運動家として活動するようになるが、そのまわりにはかつて彼に学んだ大学生やギムナジウム生徒を中心にした「ヴィネケン派」が形成され、ベンヤミンはその中心にいた。¹ ヴィネケン は、青年とは「至上のもの」を目指した「新たな創造」を担う者であるとして、青年のために必要な新しい学校の理念を説いていた。既存の学校は人文主義を建

¹ ヴィネケンについては、鈴木聡「青年の学校の再生を求めて——グスタフ・ヴィネケンの青年教育思想から」：『青年期の教育』（鈴木聡・W・ヴィルヘルム著・訳 明治図書出版 1986 年）8～50 頁所収参照。

前として掲げていたが、ただラテン語やギリシア語といった「死んだ知識」を詰め込んでいるにすぎず、実際のところは中産階級の再生産を担っているだけであるとヴィネケン は批判した。学校に閉じ込められて抑圧された青年の「身体」に「精神」を取り戻し、「精神」に「奉仕」することによって未知なる未来のために行動せよと、彼は青年に訴えかけた。青年のエロスの感情には高次の理想や価値を求める「憧れ」があるとヴィネケンは考えたが、² 自らは青年の「憧れ」を高めへと向ける「指導者」として振舞っていた。彼に導かれた「ヴィネケン派」は、「精神の改革者」を自認して、ヴァンダーフォーゲルや生活改革運動に携わる者たちと自分たちを区別しており、³ また当時青年の間でも隆盛していた人種衛生的、民族主義的な傾向に対しては批判的であった。彼らは雑誌『始まり 青年の雑誌』*Der Anfang. Zeitschrift der Jugend* を発行し、その読者の「談話室」を各地にもうけて、既存の学校の問題や理想的な教育、エロスの在り方、青年の使命といったものについて盛んに論じた。⁴

ベンヤミンがヴィネケン派の中心で活躍するのはフライブルク大学に入った 1912 年頃からだ が、⁵ それより早い時期の文章もいくつか残っている。上で挙げた『始まり』誌の前身である『始まり 来るべき芸術と文学のための雑誌』*Der Anfang. Zeitschrift für kommende Kunst und Literatur* に、ベンヤミンはアルドーアという筆名で『三人の宗教探究者』(1910) というごく短い或る種の寓話を載せているが、これには後にまで通じる彼の性格が現れ出ている。

三人の若者がそれぞれ「唯一の真なる宗教」を探しにそれぞれの道を進み、三十年を経

² ヴィネケンの「エロス」がもっていたとされる同性愛的側面については奥田敏弘『トーマス・マンとクラウス・マン <倒錯>の文学とナチズム』(ナカニシヤ出版 2006 年)、205～232 頁参照。

³ ちなみにヴィネケンはヴァンダーフォーゲルに関しては、それが青年の生と共同の新しい在り方を組織した点は評価できるが社会や学校から逃避的であると批判し、これまた当時盛んだった生活改革運動に関しても、その善き意志を認めつつ、個別の欠点を改良するだけで満足していると指摘する。単なる改革ではなく生全体の変革が目指されねばならないとヴィネケンはくり返す。Vgl. Wyneken, Gustav: *Der Weltgeschichtliche Sinn der Jugendbewegung*. In: *Der Kampf für die Jugend*. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1919.

⁴ ヴィネケン派については田村栄子『若き教養市民層とナチズム—ドイツ青年・学生運動の思想の社会史—』(名古屋大学出版会 1996 年)を参照。

⁵ ベンヤミンの青年運動期やヴィネケンとの関係に焦点を当てた研究としては、今井康雄『ヴァルター・ベンヤミンの教育思想—メディアのなかの教育』(世織書房 1998 年) 37～60 頁、三崎和志「ベンヤミンと第 1 次大戦」：桐朋学園大学音楽学部『桐朋学園大学研究紀要』28 号 (2002 年)、75～90 頁参照。

た後に再会し、自分が歩んだ道や発見したものについて語り合うというのが話しの筋である。一人目の若者は、芸術や知識、教会といったものが手厚く保護された大都市で、希望を抱いて真なる宗教を探究するべく研究に励んだ。彼は様々な宗教の教義や原理を勉強し、それらのすべてを論駁できるまでになったが、真の宗教が何なのかを他の二人に説明することはできなかった。二人目は野山に遊び、沈む夕日に見入り、草むらで夢におち、秘密の湖の輝きに魅せられて幸福を覚え、そこに真の宗教を見たと思った。彼の話の「かなりの部分は二人の聞き手を晴れやかに笑わせ、期待に耳を傾けさせるものだった。しかしそのあらゆる尽力にもかかわらず、他の二人に彼の宗教を把握させることはできず、次の言葉より先には決して正しく進めなかった。「見てくれよ、君たち。人はそれを感じるに違いないんだ！」「そんなふうに人は何かを感じるに違いないんだ！」と繰り返した。」⁶

三人目は他の二人とちがって気ままに遍歴する余裕もなかったため、手に職をつけて働かざるを得ず、真なる宗教の探究に励む間もなく三十年を過ごし故郷へと向かう。

故郷への道は巨大な荒れた山岳帯だった。彼は誰にも会おうことなしに何日も歩いた。再会の朝になったが、彼は歩いている間その頂きを見あげていた巨大な山々の一つに一度登ってみたいとなった。日の出る数時間前、とても早くに、彼は山へと向かった。準備なしに山へ行くのだから、上まで登るのは彼にとってやはりつらいものだった。深く息を吸い込みながら、彼は頂上に立ちつくしていた。そこでちょうど昇ってきた朝の太陽のきらめきの中、彼の前には広大な平野が横たわっていた……彼がかつて働いたすべての村々や、彼が親方にまでなった都市とともに……。そして彼は、通ってきた道のりと彼の仕事場とをはっきり見た。

まったく飽きることなく、彼はそれらを見ることができたのだ！

しかし彼が目をより高くへと転じ太陽の輝きを直視したとき、雲の中で、新しい世界がきらきら輝きながらゆっくりと彼の目の前に現れ出て来た。雲へと高く突き上がって白く輝いている山の頂上に彼は気づいた。

この世のものならぬ高貴な光が遙か高くギラギラと輝いたが、しかし輝きの中で彼

⁶ Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Bd.1-7. Hrsg. von Tiedemann, Rolf und Schweppenhäuser, Hermann. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, Bd.2. S. 894. 以下全集からの引用の際はGS. と略記し、巻数、頁数を記す。

は何ものもはっきりとは認識し得なかった。それでもそこで何ものかが息づいているのを見たとき彼は思ったし、水晶の丸屋根のような空は朝の光の中で遠く鳴っていた。

彼はそれを見て地面に倒れ、額を岩に打ちつけ、むせび泣いては深く息をした。

しばらくして彼は身を起こし、遥か高い驚くべき世界になお目を向けた。今や太陽の満ち満ちた輝きの中でその世界は彼の前に横たわっていた。そしてそこで彼は、花盛りに輝く山へと続く遠い道のりの途中にいるまったく小さく弱々しい自分に気づいた。⁷

その後、三番目は山を降りて故郷にたどり着き、他の二人と再会をはたす。二人は上で記したように自分たちの体験したことと彼らの信ずる宗教というものを語ったが、三番目は山頂での体験に心をとらえられながら、しかしそれがまるで自分の体験ではないかのようにして、自らの経験をゆっくり語った。

そして彼はいちばんおしまいに躊躇しながら、あの輝く白い山の頂きに言及した。「私は思うのだが、人が自分の生の道のりをすべて見渡すとすれば、おそらくまた、あの山とギラギラと燃える頂への道のりを見るのではないか。しかしあの炎のような輝きの中に留め置かれているものについては、われわれはおそらくただ予感し得るだけで、めいめいが自らの運命にしたがってそれを形作るようつとめねばならないに違いない」

それから彼はだまった。

他の二人はおそらくまったく彼を理解しなかったが、だれも何も言葉を返さず、深まる夜を眺めた。あたかも光り輝く遠くの頂に気づいたかのように。⁸

この寓話を通じてベンヤミンは「真の宗教」とは何かを語ろうとしていると思われるが、それは普通言われるような宗教でないのはまず明らかで、宗教的とされる知を極めることで得られるものには満足していない。また高次の自然やなにかそういったものとの合一感

⁷ GS.2.S.893f.

⁸ GS.2.S.894.

情に宗教的体験を見いだしているのでもない（ベンヤミンはヴァンダーフォーゲル等に見られる「誤ったロマン主義」に対しては批判的な見解を見せていたが、二番目とそれとを重ねているように思われる）。ベンヤミンが「真の宗教性」の片鱗を語らせているのは三番目の若者であり、「宗教の探究」に向う余裕のない者がした経験がそこで大きく取り上げられているのだが、そのことによって、例えば、コツコツと日々を暮らすことにおいて宗教的な何かが芽生えるといったことが主張されているのではない。三番目の境遇には、「宗教の探究」をすることで宗教的な何かをつかみうると考えることや、特定の領域（例えば「都会」に対する外部としての「自然」）に宗教的なものを求めることに対する批判が示されていると思われる。

自らの生と山頂の輝きの間で彼は何かに触れたのだが、その炎のような輝きのなかに＜予感されるもの＞が、「真の宗教」の核としてある。それはめいめいの人生や運命と無縁なところに不動のものとして常住しているのではない。といってもめいめいの人生や運命だけによって汲み尽くされるようなものでもない。予感されるそういった＜何ものか＞と生において遭遇し対峙する経験は、何も神秘的な奥義を究めたりすることによって宗教的達人となることに基づいてあるわけではなく、生と頂の輝きの間にある人間それぞれにおいてあるのではないか、とこの寓話は示唆している。こういった＜何ものか＞との遭遇を或る種崇高な経験として待ち望む姿勢は後にまでベンヤミンに見られる。⁹

2

例えば『学生生活』(1915)において「役人と学生からなる協同体の代わりに、認識

⁹ この＜何ものか＞は常に「美しいもの」や「正しいもの」を通して現れるとは限らず、「クズ」や「瓦礫」「キツネなモノ」においてさえ現れ得るとベンヤミンは考えているが、醜悪なものや煩瑣なものに倒錯的に美を見出すという姿勢を理解しつつも、デカダンスを単に賛美するのではない点には注意すべきである。例えば『現代の宗教性についての対話』(1912)という対話形式で書かれた文章において、所謂「文士」によって代表されるデカダンス的人間を「喫茶店で不純な、そしてしばしば十分に非精神的な生を送る人間、あらゆる単純な義務を誇大妄想と怠惰のうちに否定する人間、恥知らずなことを自ら表現する人間」と捉え非難する立場に反対して、「たしかにこれらの人間は部分的には笑うべきことを行い、もっとも墮落したもっとも非精神的な生活を送っています。しかし、これらの不幸は、精神的必要から、いや、ごまかしのない自らの生への憧憬から、生じているのでしょうか？」とベンヤミンは擁護している。(GS.2.S.29.) しかし彼はそこでもデカダンス自体に心酔してそれを賛美しているのではなく、そこに見られる「憧憬」に共感を示していると考えられる。

者の共同体をうちたてる」¹⁰ という課題をベンヤミンは語っているが、そういった考えはかなりヴィネケンに通じるものがある。大学は「学問の自由」などと言う名目をかかげながらも、国家公認の資格を得る場となってしまうっており、国家ともたれあって腐敗を生みながら「協団体」*Korporation* を形成している。ベンヤミンは、大学が「職業理念のひそかな支配」の中で実際のところ学問の場ではなく資格取得の場、職業保証の場となっていることを批判し、必要なのは「職業の精神」ではなく「創造の精神」だと言い、学生の「共同体」*Gemeinschaft* が創造者の連帯に基づく探求の場として形成されるべきだと考える。このように創造的・探求的なものに価値を見出すベンヤミンは、「平均的人間の社会的な活動は、たいていの場合、内面的人間がもつ根源的で自らに由来するような希求を排除してしまう」¹¹ と言い、「社会的活動」（慈善活動など）と「精神的生活」（学問探究）とを対立したものとして区別し社会的なものを優位におくような態度を批判している。「社会的義務」と「精神的生活」との対立は、「観念と物質」「理論と実践」といった対立と同様に抽象的なものであり、こうした対立の地平においては捉えられないように根源的希求＜こそが重要であると言うのである。このような姿勢から、ベンヤミンは自分たちを「学校改革屋」から区別して「ぼくらは結局学校改革を欲するのではなく、彼らが夢にも思わない何か別のものを欲しているのだから。ちがうだろうか？……」（傍点引用者）¹² と言っている。単に学校および学校生活が改善されることが重要なのではなく、ベンヤミンにとってもっとも重要だったのは＜何か別のもの＞への予感とそれに根ざした活動である。

「単なる改革」を超えたものを志すベンヤミンは、ヴィネケンが語る青年像にまさに合致する。しかし彼の希求はヴィネケンの語る「青年文化」の思想が提示する理想にとどまるのではなく、むしろ自身の＜予感＞に忠実であろうとして何か別のものへと向かっていた。

若いということは、精神に奉仕することであるよりも、むしろ精神に期待することです。精神をあらゆる人間のうちに、そしてもっとも離れた諸思想のうちに洞察することです。このことがもっとも重要なことです。つまりわれわれをある特定の思想に

¹⁰ GS.2. S.76.

¹¹ GS.2. S.79.

¹² Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. Gödde, Christoph und Lönitz, Henri. Bd.1・6. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995・2000, Bd.1. S.101. 以下書簡集からの引用の際はGB. と略記し、巻数、頁数を記す。

縛りつける必要はありませんし、また青年文化の思想もわれわれにとっては、ただまだ遠い精神を照らし示す啓示であらねばなりません。しかし多くの人たちにとっては、まさにヴィネケンも「談話室」も一つの「運動」なのでしょう。彼らはみずからを固定させてしまうでしょうし、精神が純粹かつ抽象的に見えるところでは、もはや精神を見ることも能わないのです。

純粹なる精神の抽象性へ向けて常に振動しているこの感情を、わたしは若さと呼びたいのです。そうするとつまり(われわれが自身を単なる運動の働き手としない場合)、もしわれわれが、精神がどこにあるうともそれを捉えるために視線を自由に保つならば、われわれは精神を現実化するものとなるでしょう。¹³

ベンヤミンにとってヴィネケンが大きな存在であったのは確かで、¹⁴「私は人生で二度、精神が現に在るということを示した人間の前に立ちました。二人の教師が私を育てたのですが、一人目があなたなのです」¹⁵ というように、そこに自らの<予感>に答えるような何ものかをみていたことは確かだが、ベンヤミンにとって堅持すべきものはその<予感>と「若さの感情」であってヴィネケンが説く「青年文化」の理想ではなかった。ベンヤミンは、諸々の思想や何らかの対象に固着して、堅持されるべきもとの<希求>や<予感>を捨て去ってしまうことはなかった。

¹³ GB.1. S.175.

¹⁴ 大戦勃発前のベンヤミンはヴィネケン派の運動にほとんどかかりっきりで、例えば1912年秋にルートヴィヒ・シュトラウス(1892-1953 後にマルティン・ブーバーの娘と結婚。詩人)にユダヤ系の文化雑誌への協力を頼まれた際にも、彼らのブーバー的なシオニズムに一定の賛意は見せつつも「私は、積極的に自分固有の見解をもっているというより、むしろG・ヴィネケンの厳格で熱狂的な弟子です」として、むしろヴィネケン派の運動の紹介を行っている(S. GB. 1. S.64.)。その後見解の相違によりベンヤミンは協力を見送っている。ベンヤミンとシュトラウスのやりとりに関しては

Rabinbach, Anson: *Germann Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. University of California Press, London 1997. 参照。

¹⁵ GB.1. S.263. ちなみにもう一人が誰なのかはこの時期までに書かれた文章や書簡からは断定し難いが、あるいは周囲からヘルダーリンの再来と目されベンヤミンが後にいたるまでその詩を高く評価していた友人のフリッツ・ハインレ Christoph Friedrich Heinle (1894-1914) ではないかと推測される。ベンヤミンはハインレと1913年に知り合い行動を共にしていたが、ハインレは1914年戦争勃発直後に自殺し、ベンヤミンはそれと同時に青年運動から退いている。

当時のベンヤミンに強くあった＜予感＞や＜根源的希求＞は、ヴィネケンの思想にも完全に向けられるはず、＜何か＞が具体的にポジティブな形で捉えられることはなかった。ベンヤミン自身「純粹なる精神の抽象性」へと向けられるものとして自分の感情を捉えているが、こういった行く先のない感情は、当時の青年に広くみられたものではないかと思われる。何かを求める感情はありあまっているが、それが向かうべき何らかの必然的なものが示されることがないという状況については、ベンヤミンも『新しい青年の宗教的姿勢』（1914）という文章の中で書いている。現代の青年たちは選択肢のない「懷疑」の中で「戦いを愛すること」を強いられているとベンヤミンは言い、そのような戦いにおいて「聖別」されてくる何ものかへと青年が向かっていることを共感を示しつつ語っている。

一つの世代が再び岐路に立ちたいと願っているが、しかし路の分かれ目はどこにもない。青年はすべておのおのので何かを選びとらねばならないのだが、その対象はかつて彼らのために定められていた。新しい青年は、選ぶとすべき対象（神聖な対象）が消え去ったカオスの前に立っている。[……] 彼らが孤独を感じ、途方に暮れることは、彼らが宗教的に真摯であることを保証しているし、宗教が彼らにとってもはや何らかの精神の形式でないこと、あるいは、何千と交差し彼らが日々その上を歩くことができるような路でないことを保証している。選択、選択の可能性、そして神聖な決断そのものの可能性…青年はこれら以上に切には、他の何物をも求めない。選択がその対象をつくり出すということ、これが青年の宗教に最も近い知である。¹⁶

「新しい青年」には、従うべき精神的規範や安心して日々その上を歩むことができるような路は与えられておらず、それでも何かを選び取りたいという気持ちだけは強い。例えばベンヤミンの同時代人であるマルティン・ハイデガー（1889-1976）にもこのような傾向が見られる。カール・レーヴィット（1897-1973）によれば、ハイデガーは若い頃或る種宗教的な煩悶を抱えており「せめてなにか別のものがほしい。たいそうなものではないのです。つまり、自分がこんにち事実上既成のものが転覆した状況のなかで暮らしながら

¹⁶ GS.2. S.73.

<必然的>だと経験するもの—それから文化>が生じるのか、没落の加速が生じるのかに目をくれることなく—それがほしいのです」といった手紙には、その煩悶の痕が見える。¹⁷ ベンヤミンやハイデガーにも見られるような「必然的なもの」を選びとりたいという青年の心性は、当時の「新しい青年の宗教性」と言えるのかもしれない。テオドール・W・アドルノ（1903-1969）は『本来性という隠語』（1964）において、ハイデガー（の影響）を婉曲に批判しているが、そこでドイツにおいて宗教が単なる心的態度とみなされ、つまりは「宗教が主観のなかへ転落し、宗教性に変容してしまった」という事態を指摘し、その「宗教性」を保持することが長所として評価され「本来的な人々」のイデオロギーの基盤となっていたと書いている。

ドイツ的な心性は人々が宗教に対してポジティブな関係をとっていれば、たとえその宗教が溶けて崩れてしまっただけで真なるものでないと思透かされてしまっている、そういった関係をいきなり彼らのポジティブな点として評価する。〔本来性という〕隠語はこの心性を世俗化する。合理化された社会の依然変わらぬ非合理性は、宗教をその内実を考慮することなしに自己目的化することを選ぶように鼓舞する。宗教が単なる心的態度として、結局は諸主体の諸特性として自己目的化されるが、宗教そのものは犠牲になる。ひとはただ信心深い人間であらねばならないのであり、何を信ずるかはいつでもよい。このような非合理性は接着剤の機能をもっている。本来性という隠語は、子供っぽくも祖国愛それ自体を賞賛するラテン語の読本流の仕方においてこの接着剤を相続する。それぞれそのときの祖国が極端に恥ずべき行為を覆い隠しているように、祖国を愛する男たちを賞賛するのである。¹⁸

この批判は、ベンヤミンが論じた「神聖な決断」や「選択が対象を作り出す」という「新しい青年の宗教性」にも当てはまるだろう。このように何を選ぶかというよりも、どれだけ真摯に信じ込むか、どのように決然と選び取るかをのみ重視する態度をアドルノは（ま

¹⁷ Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1986. S. 29. （ハイデガーが 1920 年にレーヴィットに宛てた手紙）

¹⁸ Adorno, T. W.: *Jargon der Eigentlichkeit*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd.6 Hrsg. Tiedemann Unter Mitwirkung von G. Adorno, S.Buck-Moss und K. Schultz. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003, S.426f.

たレーヴィットも) 批判している。¹⁹ アドルノはベンヤミンに関しても批判的な言及をしているが、ここで批判されるような主意主義的な態度とベンヤミンの態度とは大きくことなっている。ベンヤミンにもある種「本来的なもの」を求める心性はあるが、どのような意味でそういったものを求めるのかが問われねばならない。ベンヤミンは、青年における「選び取りたい」欲求を認めながらも、それを求める意志を絶対化するのではなく、例えば選び取ったものと「究極的なものや本質的なものや聖なるものなどとの結びつきは怪しげで不確かだ […………] われわれ自身の自我もまた不確かで、選択においてはいまだそれを見いだしていないのである」と言い、また「青年はいかなるものも、いかなる人間も斥けてはいけない。というのもあらゆるものにおいて (広告柱において、犯罪者において)、象徴や聖者が現れ得るからである」というように、何か「聖なるもの」との遭遇へと自らを開くような態度をベンヤミンは見せる。²⁰

4

ベンヤミンにおける<根源的希求>は、例えば「純粋な精神」とでもいうようななものかに向かっており、それに引き付けられていた。しかしそれが具体的にどのようなものなのか、そしてどのように<希求>を引きつけるのかということは漠然としている。青年は何か必然的だと感じるものを求めると、ベンヤミンが語るとき、この必然的なものはどのようなものと考えられるだろうか。そしてそれを求める感情はどのようなものであろうか。上でも触れたように、それらは意志的なもの、あるいは意識の次元でどうにかなるようなものではない。人間の意志は、身体や外的条件に制約されたものであらざるを得ず、それはそのつど様々な動因に規定される。自ら意志しているように思いながらも、何かにかめとられてしまっているということはままある。そのような意志を手放しで肯定することには、ベンヤミンは批判的である。

意志が無制約のままにあることはすべて悪の深みにつながる。功名心や好色は無制約な意志の方向性である。[…………] 多様なものとなった意志の動機は相互に規定し合

¹⁹ Löwith, Karl: *Der Okkasionele Dezisionismus Von C. Schmitt*. In: *Sämtliche Schriften*. Bd. 8. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1984.

²⁰ GS. 2. S. 73f.

うこととなる。地上的で制約された意志が生ずるのである。意志の動機を超えて、志向の（最高の）統一を必要とするものは、すべて意志の対象ではない。それは志向の統一を必要とするが、意志の志向を必要とするのではない。ところで＜心傾ける沈潜＞Andachtは無制約であることを許される。²¹

これは 1918 年に書かれた断片であるが、ほんの短いもので解釈も難しい。とはいえ、「意志の志向」を無制約に肯定することを批判的に捉える一方で、＜心傾ける沈潜＞というものを肯定的に語っていることは読み取れる。同じ頃書かれた諸々の断片が他にも残っているが、そこでもベンヤミンはここで語られた＜心傾ける沈潜＞のようなものの可能性を考えつつ、「意志」を中心に置く思考に対して批判的な態度を見せている。例えばカントは人間の＜心の傾き＞Neigungを斥け、普遍的道德法則を目指す理性的意志に重きを置いたが、ベンヤミンはこのような理性的意志に基づく近代の主体に批判的である。近代的な「主体」は理性的、合理的に行動を選択する主体であると考えられるが、こういった選択する意志と人間の＜内発性＞Spontaneitätを結びつけることをベンヤミンは批判する。

自我の内発性は、個人の自由というものからは完全に区別されるべきである。意志の自由に関する問いはしばしば誤って内発性と結びつけられ、思惟行為の自由に関する問いが生じ、あるいは単なる肉体的行動の自由に関する問いが生じることとなる。そのような自由は存在しない。[……] 自我の内発性に関する問いは、まったく別の連関（はたして生物学的なものだろうか??）に属する。²²

ベンヤミンは、例えばゲーテの『親和力』を論ずる際にも主人公たちが行使する「曖昧な自由」を批判しているように、「選択の自由」を行使する「合理的主体」の神話に対しては基本的に批判的な態度をとっている。市民的生活を享受する『親和力』の主人公たちは迷信や習俗から自由で、自分たちの思うままに生活していこうとするのだが、彼らの自由はこのブルジョア的に保証された生活が許している範囲における自由にすぎない、とベ

²¹ GS.6. S.55.

²² GS.6. S.55.

ンヤミンは見る。²³ 主人公たちは自由な安楽の中で恋人と結ばれようとするのだが、外的制約を突破するような「決断」を為し得ないため、自由に選択しているように思いながらも何か長いもの（「運命」）に巻かれてしまっている、とベンヤミンは捉え、「意志の自由」に立脚した「安らぎへの憧憬」のうちにあるかぎり、例えば愛も仮象的なものにとどまらざるをえず、いわば真の＜愛＞とは成り得ないと考える。

[…………] 愛においては顧慮が支配的になることはできない。＜幸福を意志すること＞は、打ちのめされることなくたどるべきだけの形をとって、現実にはほとんどありえない＜観想＞という行為のうちにとどまったり、「波風のたたない」魂の静けさのうちにとどまったりするのだが、愛はそこから生まれるのではない。愛の根源は＜至福の生を予感すること＞にある。²⁴

ここでベンヤミンは、市民的な安定した生活の調和を合理的に計算し調整することからは＜愛＞が生まれずとしているのだが、しかし、こういうことによって、その都度その都度の情熱にいつも身を任せるべきだというようなことをいわんとしているわけではない。つまり、非合理なまでに感情を高く見て理性的なものいっさいを否定するような立場をとっているわけではない。ベンヤミンは、意識や意志を否定しきって情熱あるいは単なる「生物学的な」本能に向かうのではなく、＜心の傾き＞に注目する。「＜心の傾き＞という概念——カントはこれを倫理とは無関係である、あるいは反倫理的であるとした——は、その意義の変更を通じて道徳における最高の概念の一つとされねばならない。道徳において＜心の傾き＞の概念は＜愛＞を内に宿す場所を占めることによって成立するだろう」²⁵ と、ベンヤミンは＜心の傾き＞に或る種の＜内発性＞を見いだしている。『親和力論』（1922）において、（本能的な）エロス（およびタナトス）が生じさせる＜心の傾き＞によって人間は＜愛する＞ことができる、エロスのなく＜心の傾き＞が＜愛＞へと移行する、と述べているように、ベンヤミンは心を或る方向へと傾かせるものとして＜エロス＞が在

²³ 彼らはベンヤミンにとって単なる批難の対象ではないのだが、選択の自由に基づいて安逸を保持しようとする市民的心性自体には終始批判的な態度で通している。

²⁴ GS.1. S.196.

²⁵ GS.6. S.55.

と考えている。ベンヤミンは<エロス>の在り方を、フロイトのように生物学的な観点から捉えていこうとするのではなく、むしろプラトンのように、形而上学的・思弁的に考察していく。

1916年に『ソクラテス』という短文をベンヤミンは書いており、そこではソクラテス的なエロスの在り方と真理への愛が問題とされているのだが、ベンヤミンは、ソクラテスはエロスを己の目的のためのしもべとしていると批判している。ソクラテスは愛を創造的な精神の媒質として賞賛しているが、ソクラテスが言う愛は、いわば男が欲望を放出させて女を孕ませるような類のものであるとベンヤミンは捉える。

ソクラテスにおける精神的なものは、徹頭徹尾性的なものであった。精神的受け取りについての彼の概念は孕むことであり、精神的に孕ませることについての彼の概念は欲望を吐き出すことである。²⁶

このような愛は悪く言えば、身勝手なだけのものである。女は勝手に放出されるだけで、望みもしないのに孕まされる。男にとっての女は欲望を放出するための手段にすぎず、女を尊重することも、女から何かを受け取ることもない。欲望によって方向付けられるエロスは放出し孕ませることをくり返す。このようなイメージでもってベンヤミンはソクラテスの真理への愛を批判していく。ソクラテス的対話において「知者」は相手から何かを受け取るというよりも、己の知を放出することで相手に言わば知を孕ませることのみを意志しているとベンヤミンは言う。ソクラテス的な対話において発せられる問いには、相手から何かを感受することへの期待よりも、自らのうちにあるものを相手に孕ませようとする欲望にまみれた意志ばかりが目立つ。

ソクラテス的な問いは、答えを待ち、答えの中に問いが共鳴して再び活発になるような神聖な問いではない。ソクラテス的な問いは、純粹にエロスのな問いや学的な問いとは違って、答えさせ方をはじめから自身のうちにもっているのである。ソクラテスの問いは、むしろ強引かつ厚顔無恥に、語りを無理強いするためのたんなる手段を装

²⁶ GS.2. S.131.

って、イロニーを繰り広げるのである——というのもその問いはすでにあまりにも正確に答えを知っているのである。[……] ソクラテスの問いは、ちょうどその問いに潜んでいるあのソクラテ斯的イロニーと同じ様に [……] 知の勃起である。²⁷

ソクラテスのイロニーにあるのは自己貫徹しようとする意志であり、それは哲学という権威、哲学という神話につながりながら他者を嘲笑する。ソクラテスの欲望は、真理への愛ではなく、自己の意志を貫徹することのみを目指す（もちろんソクラテスをこのように捉えることが妥当であるのかは疑問だがここではおく）。ベンヤミンは、ここでソクラテスを問題にしながら主体の欲望や意志においてあるようなエロスを批判している。ベンヤミンが<エロス>を言うとき、言わば「愛する側」の働きだけに着目しているのではなく、「愛される側」が「愛する側」に及ばず働きがむしろ重視されている。心は自らの欲望によってのみ傾くというよりも、自らの外部の存在によって惹き付けられることによって傾いている。外部の存在に惹き付けられるといっても、それはその都度その都度の外的動因によって（自己を中心に自己保存を志向しながら）無闇に引っ張られているだけというようなものではなく、例えば愛の根源に<至福の生>への予感を見たように、常に同時に或る種の理念的なものへの傾きがそこに同時にある。自己のうちから生じるのだが、自己のうちにとどまるものではなく、別の何ものかに惹かれてしまう——そのようなく心の傾き>をベンヤミンは人間の<内発性>と見ていた。

5

ベンヤミンには主体に汲みつくされるのではない何らかの存在の触知（あるいは少なくとも予感）があり、<エロス>はそういった存在へと主体を傾かせていく力として考えられる。こういった<存在>は主体を超え出ているという意味で、主体には把握しとおすことのできない異質なものではあるが、ベンヤミンにはそういった異質なものに対する恐れよりも、それがもたらすだろうものへの期待の方が強い。冒頭で挙げた『三人の宗教探究者』において語られていたのもこういった<存在>との遭遇の経験と言える。この話で若者は山頂で見たものを具体的に何とは認識し得なかったが<何か>を確かに感じ取った

²⁷ GS.2. S.132.

のではあった。認識によっては汲みつくせないが確かにその存在が触知されるようなものの<経験>について、ベンヤミンは『来るべき哲学のプログラム』(1917)において問題にしているが、彼がそういった<経験>について語ったのを、ゲルショム・ショーレム(1897-1982)は次のように記している。

〔スイスに着いて〕最初のころは、わたしたちはベンヤミンの『来るべき哲学のプログラム』について多く語った。彼は経験概念の広がりについて話し、そこで彼によって言われる経験概念は人間と世界の精神的・心理的な結びつきをも含んだものであった。そして人間と世界のそういった結びつきは、認識においていまだ透徹されていない領域において生じるものと考えられた。私が「そうすると、ここでいう経験の概念は視霊者が関わるような部門をも正統な形で取り入れられるのだらうね」というふうに話を向けると、彼は極端な形で定式化して答えた。「コーヒーの飲みかすから予言する可能性を考慮し説明することのできないような哲学は、真の哲学ではあり得ない」。そのような予言は、ユダヤ教におけるように、ひょっとしたら斥けられるべきものかもしれないが、事物の連関から見れば可能なものとして見きわめられるに違いないと彼は言うのであった。²⁸

ここでベンヤミンが言う哲学は、明晰に語りうるものだけを扱うのではなく、言わば語り得ないとされるだろう<何か>について積極的に語ろうというものであろうが、彼はこの<何か>を神秘化して陶醉するといったことに耽っていたわけではなく、上で語ったような経験を神秘的、宗教的、美的な体験として単に祭り上げるのではなかった(ベンヤミン自身「神秘主義」に対しては批判的な態度を見せており、例えばベンヤミンを「神秘主義的」と言って単に斥けるのではあまりに多くを切り捨てることとなるのではないだろうか)。青年運動から退いた後のベンヤミンは、<経験>の陶醉をのみ求めるのではなく、むしろこうした<経験>を「言語」によって哲学的に語ろうと思索していた。『言語一般および人間の言語について』(1916)、『来るべき哲学のプログラム』といったものでベン

²⁸ Scholem, Gershom: *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975, S.77.

ヤミンは自らの哲学を構想しているが、『ドイツ悲哀劇の根源』(1925)の冒頭に付された序論(「認識批判的序論」)において或る程度まとまった形でそれを書き記している。²⁹ そこでは<何か>は<理念>や<真理>といったものとして予感され、ベンヤミンの心はそういったものへと傾いている。

<理念><真理>といったものは、ベンヤミンにとって現象として与えられているものではないが、或る種の存在として感触されるものであった。それは、単に思い見られるもの、単に考えられるだけの観念、仮定された存在であるにとどまるものでなく、或る種の現実性をともなった<存在>としてベンヤミンにあった。それらは単に頭の中で構成された概念として考えられるようなものではない。「認識批判的序論」には次のようにある。

真理は概念における統一ではなく、存在における統一としてあらゆる問いの外にある。悟性の自発性から概念が生じて来るのに対して、諸々の理念は観察に与えられる。諸々の理念はあらかじめ与えられているものである。そのように真理を認識の連関から排除することによって、理念は存在として定義される。³⁰

ベンヤミンは概念を悟性的なものと考え、諸々の現象のうちから取り出された共通の要素が構成されたものと捉えるが、それと<理念>とははっきり区別している。概念的なものが、いわば主観の働きによって取り出された現象の「本質」だとすれば、理念的なものはそれとは違う意味で本質的な存在である。現実には経験的現象としての個物があるだけで、概念、理念、そしてアイデアといった「本質」とされるようなものは個物から引き出されたものにすぎないというような文脈において語られる「理念」と、ベンヤミンの<理念>はかなり異なっていることには注意が必要である。<理念>や<真理>は認識連関のうちに在るものではなく、認識によって汲みつくされることなく存在しているものだとはベンヤミンは考えているが、そのことについて次のように言う。

²⁹ この序論は『ドイツ悲哀劇の根源』というバロック劇論全体のための序論としておかれているが、ベンヤミンのそれまでの哲学的思考すべてを導き入れたものとして、むしろ全体から独立した感がある。本稿では、そこにある演劇論、バロック論といった側面はひとまずおいて、ベンヤミンの哲学的思考を問題にしていく。

³⁰ GS.1. S.210.

真理は叙述された諸々の理念のロンドの中に浮かんで来るのであり、認識の領域へのあらゆる種類の投影から免れている。認識するとは手に入れることである。認識の対象そのものは、それが意識——超越論的な意識であるにしても——において所有されねばならないということによって規定されている。認識の対象には所有という性格が残る。³¹

ベンヤミンはここで「認識」を対象の所有という性格によって特徴づけているが、上でみたように彼はソクラテス的なエロスが対話において相手から何かを感じることなく、すでに所有しているものを顕示するだけのものとなっていることを批判していた。ソクラテスが所有している知を開展していくことにとどまったように、「認識」を所有することにおいては、主観の働きを超え出た存在の触知がなされることはない。そのような主観が行う認識にあつては＜真理＞が現れ出るのが感受されることはない。＜真理＞は「所有の対象」ではなく「自らを現れ出させるもの」*ein Sich-Darstellendes* であるとベンヤミンは言う。そして＜哲学＞がなすべきことは、所有した知を開展させるのではなくて、エロスが追い求めるところの何らかの存在を聞き取ることであり、その存在を叙述すること *Darstellung* であるとベンヤミンは言う。

[……] 認識の所有物は＜自らを現れ出させるもの＞として在るのではない。この＜自らを現れ出させるもの＞とは、真理に関してまさに妥当するものである。所有の対象の獲得——意識のうちで対象を生産することによる獲得であるかもしれない——が認識にとっての方法であるが、真理にとっての方法は真理そのものを叙述することであり、したがって形式としては真理とともに与えられている。この形式は、認識の方法が関わっているような意識における連関に適したものではなく、むしろ或る存在に固有のものである。³²

ここでは＜真理という存在＞は、諸々の＜理念＞が叙述されることにおいて現れ出て来

³¹ GS.1. S.209.

³² GS.1. S.209.

と考えられている（＜真理の叙述＞においてベンヤミン独自の＜言語＞に関する哲学が重要なものとなってくるのだが、³³ それについてはここではおく）。叙述されるというのは＜真理＞に固有の在り方である。認識が、瞬時に所有されて自由自在に開展しえるようなものとしたら、＜真理＞はそのようなものではなく、その存在を廻って叙述を重ねることにおいて何とか現われださせることができるような存在である。これらの＜存在＞はそれ自体で永遠普遍に存立しているものというよりも、或る種叙述されるのを待っているものとして考えられており、そこで重要なのはそういった＜存在＞に傾く＜エロス＞の存在である。＜真理＞が在るから＜エロス＞が導かれるのか、そもそも＜エロス＞が＜真理＞のような存在を語りださせているのかに関して決定的なことは言えないが、それらはいわば相関的なものとしてあり、どちらか一方を根拠としてすべてを語り尽くせるようなものではないのだと思われる。ベンヤミンには意志を越えた先にある何らかの＜存在＞の感触があり、またその＜存在＞は人間の＜エロス＞と無縁にあるのではなかった。また、ベンヤミンの言う＜理念＞や＜真理＞は、（人間とは無縁に）実現されることがあらかじめ約束され、予定されているようなものではない。ベンヤミンは例えばヘーゲル的な態度と

³³ ＜理念＞や＜真理＞が直観ではなく＜言語＞と関わるということは例えば次のように語られる。「諸理念の存在は直観の対象としてはそもそも考えられ得ず、たとえ知的直観によってもそうである。というのも知的直観を逆説的に一原型的知性と一言い換えてみたところで、直観は真理という所与の存在へと立ち至ることはないからである。[……] 経験的なものの本質を初めて刻印するような力として真理は存続している。この力はあらゆる現象性から引き離された存在のみに特有なもので、この存在とは名である。名が諸々の理念の所与性を規定している。理念はしかし一つの＜原言語＞Urspracheに与えられているというよりも、一つの＜原聞き取り＞Urvernehmenに与えられている。＜原聞き取り＞においては、言葉は認識的な意味に墮してしまったのではない高貴さを保持している」（GS.1. S.215f.）というように、真理は「直観」と関わるものというより＜言語＞と関わるものとされている。付け加えるならベンヤミンは「直観」を言わば音声化し＜言語＞と関わるようなものと考えてもいる。例えばショーレムは次のように回想している。「わたしたちが泊まったビールのホテルで直観について話した。わたしはベンヤミンが討論の対象とした定義をメモした。「直観の対象は、感情 Gefühl において純粋なものとして名乗りを上げる内実が知覚されうることの必然性である。この必然性を聴き取ることが直観と呼ばれる」。このように直観を聴覚的な圏域へと神学的に移行させてしまうことに私は抗議したが彼は受け付けなかった。まさにこの移行がポイントなのであった。諸々の圏域は分離されるべきものではなく、聴き取りでないような純粋直観などないのであった。むしろ聴き取りといっても声ではなく、必然性を聴き取るのだが」（Scholem. S.108.）もちろん一概に＜聴覚的なもの＞が優位におかれているとは言えない（「美の覆いをはぐ」とか「判じ絵を解く」といった場合視覚的な部分が強調されている）。ベンヤミンは視覚、聴覚といったはっきりとした分離をせず、そういったものを＜言語＞という視点から理解し直しているように思われる。もちろん、＜言語＞といっても普通理解されるように、伝達手段としてあるものではなく、あらゆる経験の媒質となるようなものとして、きわめて特異な形で考えられている。

自らの態度を区別して、ヘーゲルが＜理念＞の存在を証しだてるということを怠っているとしている。観念論的姿勢は、＜本質的なもの＞はいずれ歴史の中で現れて来る定めにある、それを代表しない現象はむしろ本質的でないものとして捨象されて行くべきであると考へてしまうが、ベンヤミンはそれと違って、＜本質的なもの＞は歴史的现象の中から発見され、描き出されていかなければならないと考へる。本質的なものの顕現は予定されているのではない。ベンヤミンの＜哲学＞にとっての課題は、ヘーゲルのように本質的なものの摂理を説くことではなく、本質的なものを現象のうちに聴き取り、それを開き示すことである。

6

＜何か＞を期待する若いベンヤミンには悲しみの色はそう見られなかったが、戦争勃発に引き続いた友人の死、青年運動の挫折等を経て、悲しみに彩られた側面が彼にはつきりと現れて来る。理念的なものへの心の傾きは、依然として強く保持されているが、しかしそういったものが放つ光は前よりもかすかなものとならざるを得なかったのだと思われる。ベンヤミンにとっての＜理念＞や＜真理＞といったものは、例えば輝かしい光を放っている太陽に比されるものとして与えられているのでは必ずしもなくて、黄昏の中での金星に例えられるような弱々しい光を放つものと考えられる。³⁴ 理念的なものを描き出す事において、救済された状態がほの見えて来るのだが、それは輝かしい光を与えてはくれない。ベンヤミンにとって重要なものとしてあった＜救済の理念＞（ベンヤミンは特にこのような言い方をしてはいないが、彼の著作において繰り返し「救済」が問題になっている）を見ることで、＜理念＞の在り方の特質がもう少し具体的に明らかになる。

悲しみのうちにあるものは、「救済」や「復活」を求めながらも沈黙のうちに没落していくとベンヤミンは言うが、彼は、没落するものに秘められた救済への希望を描き出そうとする。『言語一般および人間の言語について』（1916）では「自然」の嘆きが悲しみのうちで「救済」への希望を告げていると述べられているが、これは当時のベンヤミンの悲し

³⁴ 「あの逆説的な最もはかない希望が宥和の仮象から浮かび上がる。ちょうど太陽が消え去り、黄昏の中、宵の星が昇り夜をながらえるように [……] このようなかすかなものに、あらゆる希望は依拠しており、最も豊かな希望といえどもただそこから生じるのである」(GS.1. S.200.) ここでは詳しく論じられないが、ベンヤミンは＜理念＞を求めるからといって、それゆえに「仮象」的なものを斥け、貶めるということをしてない。むしろ救出しようという。

みを反映しているとも考えられる。周りに何も希望は見えずただ「自然」が嘆いているのが聞こえる。その嘆きに多くの人間は耳を貸そうとしないが、その嘆きを聴き取るべきだとベンヤミンは考える。「救済」への希望は見えないが、しかし「救済」を求める嘆きはベンヤミンに聞こえている……。ところで、「救済」を求めるということをどのようなことと考えるべきだろうか。聖書の比喻でもって、樂園状態における「至福の生」と墮罪後の「自然」の悲しみが対比されているというようなこともあって、ベンヤミンが現世とは別の彼岸に「救済」の場を見いだしているのではないかという感が少なからずある。そうだとすればあり得ない「救済」をベンヤミンが夢想しているだけだ、と考えられてしまうかもしれないが、もう少し悲しみと沈黙の関係から詳しく見ていく必要がある。

ベンヤミンは「言語を欠いているということは自然の大きな苦しみである（そして自然の救済のために、自然において人間の生と言語が在るのであり、しばしば想像されるようにただ詩人の生や言語のみがそうなのではない）」³⁵と述べているが、ベンヤミンはここで「自然」が苦しみや嘆きのうちに求める救済を聴き取ることが人間に要請されていると考えている。人間に言語が与えられているのは、言語をもたない「自然」を聴き取るためであるが、しかし「自然」は沈黙しており、人間に己を告げることがない。そこで「もし自然に言語が与えられたらあらゆる自然が嘆き始めるだろう」³⁶という命題をベンヤミンは立て、その命題がもつ二つの意味を語る。

一つ目の意味は、仮に「自然」が言語を与えられたとしたら、「自然」は自らに言語が与えられず自らを告げられなかったということを嘆くだろう、という意味である。「自然」は人間によって聴き取られることを望んでいるのだが、言語を欠いているがゆえに沈黙しており、それゆえ「自然」は仮に言語が与えられたならば、言語を欠いていることを嘆くだろうというのである。二つ目の意味は、自然の本質は悲しみであるという意味である。「自然」というものはそもそも嘆き悲しむものであり、例えば「自然」の本質が言語的に伝わるとしたら植物がザワザワと音をたてるところにさえも、嘆きがつねに共鳴することになるだろうということを二つ目の意味は含意している。

一つ目の意味は＜嘆きが沈黙のうちにあるがゆえに、自然は悲しむ＞というふうにパラ

³⁵ GS.2. S.155.

³⁶ GS.2. S.155.

フレーズできるが、そうすると、「自然」は「救済」を望みながらも救済を求める嘆きを聴き取ってもらえず沈黙のうちにおかれるがゆえに悲しんでいるという意味になる。本来在るべき救済された状態を求める声が聞きとられるべきであるにもかかわらず、「自然」は言語を欠いてそれを語れないが故に、あるいは人間がそれを聴き取らないが故に「自然」は悲しむというわけである。二つ目の意味は「自然が悲しんでいるということが自然を沈黙させている」とパラフレーズできるが、そこに含意されているのは、「自然」は（そして「自然」のうちにある人間も事物も）そもそもはかない存在であり、悲しみのうちにあるものであって、その悲しみが「自然」を沈黙させるということである。ベンヤミンはここで二つ目の意味を言うことによって、「自然」は、そもそも「救済」や「至福の生」などあり得ないのではないかと感じる悲しみのゆえに沈黙しているのではと問い返しているわけである。第一の意味にしたがって「本来的な樂園状態」「人類の黄金時代」のような矛盾や緊張を欠いた至福の状態への希望が、あくまで聴き取られるべきであると考えた場合、あり得ないユートピアを想定して現実を裁断するようなおもむきがでてくる。しかし、二つ目のような態度は、「至福の状態」がそもそもあり得ないという前提からはじめ、そういった至福の状態に現実があらねばならないのでも、本来そうあるにちがいないのでもないが、しかしそうあってほしいという希望を聴き取るにとどめている。

ベンヤミンは、「自然」も人間と同様に「救済」の希求をもって心傾けている、と考えるが、しかしその希求が成就するという希望をポジティブには語らない。そうすると、＜救済の理念＞は果たして人間や「自然」に与えられ得るものであろうか。ベンヤミンは＜理念＞が「所与の存在」であると言っていたが、「諸々の理念は現象の世界のうちに与えられてはいない」とも語っており、どのような形で＜理念＞が存在しているものなのかということが問題となってくる。エロスは＜真理＞や＜理念＞へと心を傾かせ、心はそういった存在を志向し叙述しようとするが、それら＜存在＞は叙述されることで所有できるようなものではなく、むしろそういった志向は、そこで燃え上がって消えてしまうようなものであるとベンヤミンは言っている。先に見た『三人の宗教探究者』においても＜予感されるもの＞は炎のような輝きのうちにあって、つかみ取る事のできるようなものではなかった。こうした＜存在＞は或る経験において与えられ、それによって確かに触発されるのだが、それでも決して手に入らないものとして考えられているものと思われる。こう

いったく存在>は人間を超え出ているという意味でやはり超越的なものと言っていいだろうが、向こう岸の着地点で休らっていてこちらが跳躍するのを待っているようなものではなく、そのつどそのつど跳躍の決断を呼びかけて来るようなものである。

この「跳躍」は此岸と彼岸を隔てる裂け目の上を跳び越えるようなものではない。「跳躍」を要請するようなく存在>は歴史の中で繰り返し現れる。ベンヤミンはく理念>を歴史的な世界と向かい合う中である形態をとるものと考え、例えば「或る一つの理念は繰り返し或る形態をとって歴史的世界と向かい合い、そしてその歴史の総体性の中で完成して横たわるまでになるのだが、理念のとり形態は各々の根源現象において規定される」³⁷ というようにく理念>が超歴史的に存立しているものとは考えない。く理念>はただ歴史の中で一回的に現れるもの、一過性のものというわけではなく、その都度の歴史において違った形態をとりつつも反復し回帰するものと考えられている。

例えばベンヤミンは『暴力批判論』（1921）において、国家が行使するような権力に基づく暴力は廃絶すべきであると訴えて、当時頻発していた大規模のゼネストのうちに国家権力の廃絶を求める希求を見いだす。³⁸ ゼネストは或る意味で暴力的な手段ではあるが、権力を求めているものではなく権力を廃絶しようとしているものだとしてベンヤミンはそれを擁護している。しかしその際に、ゼネストによって政体が転覆すれば、権力から解放された言わばユートピア的な状態が到来すると彼が夢想していたとは考えにくい（「神的暴力」といった言葉使いから黙示録的な「神の国」の到来とユートピア的状态の実現を重ねていたようにも見えるが、単に黙示録的な夢想として矮小化すべきではないと思われる）。ベンヤミンは「暴力の歴史の終わり」は実現されるべき状態としてよりも、むしろ一つのく理念>であるとしている。

暴力の批判は、暴力の歴史の哲学である。暴力の歴史の「哲学」というわけは、暴力の歴史の終りという理念のみがそのときどきの時代の事実に対して批判的、弁別的で

³⁷ GS.1. S.226.

³⁸ 『暴力批判論』について詳しくは拙稿「ベンヤミンの政治論と形而上学——1920年前後の形而上学的思考連関の分析——」：京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野『文明構造論』2006年、1～37頁所収を参照。

決断的な態度を可能にするからである。³⁹

ここから窺えるのは、ベンヤミンは国家権力に基づく暴力が猛威をふるう現実とそれが廃絶されたユートピア的状态とを抽象的に対立させて後者の実現を単に夢想しているのではないということである。彼が言うのは、「暴力の歴史の終わり」という＜理念＞がなければ、そのつどの現実に対して批判的にあたれないし、現実のうちで何が批判されるべきで何を擁護すべきかを弁別できないし、みずから決断することなどできないだろうということである。この＜理念＞は、例えばネストが仮に有効なものでなかったとしても、あるいはそれが間違った決断だったにしても、そのことによって消え去ってしまうものではなく、形を変えて回帰するだろう。或る種の希求の中で＜理念＞は繰り返し回帰し、その都度の歴史的現実と対峙するだろう。

³⁹ GS.2. S.202.